



Interações: Cultura e Comunidade

ISSN: 1809-8479

interacoes.pucminas@gmail.com

Pontifícia Universidade Católica de Minas

Gerais

Brasil

GUEDES OLIVEIRA, KAREN; AVELLAR DE AQUINO, THIAGO ANTONIO
ALOGOTERAPIA NO CONTEXTO DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO
Interações: Cultura e Comunidade, vol. 9, núm. 16, julho-diciembre, 2014, pp. 225-242
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Uberlândia Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313037815004>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A LOGOTERAPIA NO CONTEXTO DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

LOGOTHERAPY IN THE CONTEXT OF THE PSYCHOLOGY OF RELIGION

KAREN GUEDES OLIVEIRA (*)

THIAGO ANTONIO AVELLAR DE AQUINO(**)

RESUMO

O presente artigo teve por objetivo clarificar e integrar a visão da religiosidade e espiritualidade da Logoterapia no contexto da psicologia da religião. Para tanto, pontuam-se algumas considerações acerca da abordagem científica das Religiões, especificamente a área da Psicologia da Religião. Além do mais, aborda os aspectos relacionados à religião, religiosidade e espiritualidade, destacando a psicologia do sentido da vida, fundada por Viktor Frankl, e sua compreensão acerca do fenômeno religioso.

PALAVRAS CHAVE: Espiritualidade. Religiosidade. Logoterapia.

ABSTRACT

This paper aims at clarifying and integrating the religiosity and spirituality viewpoint of logotherapy in the context of psychology of religion. Therefore, some considerations about the scientific approach to religions, specifically the field of psychology of religion, are pointed out. Moreover, this paper also deals with aspects related to religion, religiosity and spirituality, highlighting the psychology of the meaning of life, founded by Viktor Frankl, and its comprehension about the religious phenomenon.

KEYWORDS: Spirituality. Religiosity. Logotherapy.

RÉSUMÉ

Cet article vise à clarifier et à intégrer la vision de la religiosité et la spiritualité de la logothérapie, dans le contexte de la psychologie de la religion. Pour ce faire, ponctuer quelques considérations sur l'approche scientifique des religions en particulier le domaine de la psychologie de la religion. En outre, il traite des aspects liés à la religion, la religiosité et la spiritualité, en insistant sur la psychologie du sens de la vie, fondée par Viktor Frankl, et leur compréhension des phénomènes religieux.

MOTS-CLÉS: Spiritualité. La religiosité. La Logothérapie.

INTRODUÇÃO

Na atualidade, a religião tornou-se um objeto de estudo por parte das mais variadas disciplinas, tanto no âmbito teórico como metodológico (FILORAMO; PRANDI, 1999). Como se sabe, o século XIX caracterizou-se por um processo de ramificação das ciências naturais e das ciências humanas, e, com isso, a cultura europeia se viu diante de novas exigências de definição da própria capacidade de leitura, tanto da sociedade ocidental, como das que estabelecem relação com ela. Dentre estas redefinições, está,

(*) Mestre em Ciências das Religiões (UFPB); Graduada em Psicologia- Habilitação em Formação de Psicólogo e Licenciatura Plena (UEPB). Participante do Grupo de Pesquisa Nous: Espiritualidade & Sentido - UFPB. Primeira Secretária da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial (ABLAE). Professora Titular da Faculdade Maurício de Nassau. **Email:** karen_costaguedes@hotmail.com

(**) Doutor em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (2009). Atualmente é professor Adjunto da Universidade Federal da Paraíba do Departamento de Ciências das religiões; professor credenciado do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões e líder do grupo Nous: Espiritualidade & Sentido (CNPq). **Email:** logosvitae@ig.com.br

de um lado, o declínio da hegemonia cristã no Ocidente e, do outro, a exigência de se confrontar a tradição cristã com as tradições religiosas orais.

Isso contribuiu para o surgimento da disciplina História das Religiões, que se propunha ao estudo comparado das diferentes tradições religiosas da humanidade. Alinhada com o desenvolvimento de ciências humanas, como a Linguística, a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia, foi-se afirmando a exigência de uma ciência da religião capaz de reunificar as contribuições que essas diferentes disciplinas vinham oferecendo para o conhecimento científico das religiões. (FILORAMO; PRANDI, 1999).

Dentre os diversos saberes que elencam a religião como objeto de estudo, o presente artigo se debruça sobre a religião sob a ótica da psicologia, proporcionando um diálogo fecundo entre esses campos distintos e complementares da realidade humana. Mais especificamente, trata do fenômeno religioso como um aspecto especificamente humano, ou seja, como uma expressão de uma busca de sentido para a vida conforme compreendia Viktor Frankl (2009).

Não obstante, para compreender a concepção desse autor, torna-se necessário contextualizá-lo no âmbito da Psicologia da Religião, tema que será discorrido ao logo desse artigo.

A PSICOLOGIA DO SENTIDO DA VIDA E A DIMENSÃO NOOLÓGICA/ESPIRITUAL

A Logoterapia, terapia centrada no sentido, é considerada a Terceira Escola Vienense de Psicoterapia, depois da Psicanálise de Freud e da Psicologia Individual de Adler. O seu criador é o psiquiatra e neurologista Viktor Emil Frankl (1905-1997).

Como afirma Frankl (2011), a psicoterapia contempla, principalmente, dois eixos: uma visão de homem e uma filosofia de vida. Desse modo, a visão de homem da Logoterapia se sustenta sobre três pilares: a liberdade da vontade, que constitui uma visão antropológica, a vontade de sentido, a qual se refere à motivação primária da pessoa humana e é passível de uma constatação empírica, e o sentido da vida, que se constitui como visão de mundo da Logoterapia (LUKAS, 1989). O primeiro pilar, a liberdade da vontade, se opõe ao determinismo, ou seja, essa liberdade significa que o homem é livre para tomar uma atitude diante de quaisquer que sejam as condições que sejam apresentadas a ele.

O que importa, logo, não são os condicionantes psicológicos, ou os instintos por si mesmos, mas sim a atitude que tomamos diante deles. É a capacidade de posicionar-se dessa maneira que faz de nós seres humanos (FRANKL, 2011, p. 27).

A vontade de sentido como segundo pilar da visão de homem consiste no entendimento de que o homem não deve ser guiado pelo princípio do prazer ou do poder, como defendiam Freud e Adler, respectivamente, mas pelo contrário, refere-se ao esforço mais básico do homem na direção de encontrar e realizar sentidos e propósitos. Frankl (2011) ainda afirmou que a vontade de poder e de prazer são conseqüências da vontade de sentido, como se constata na citação a seguir:

Ora, o prazer mais do que a finalidade básica dos esforços humanos, é, de fato, o efeito da realização de sentido. O poder, por sua vez, mais do que um fim em si mesmo, constitui, na verdade, um meio para um fim. Para viabilizar o preenchimento da vontade de sentido, certa dose de poder – como, por exemplo, poder financeiro – se torna um pré-requisito indispensável. É apenas na frustração da orientação original pelo sentido que alguém pode *contentar-se com o poder ou fixar-se no prazer* (FRANKL, 2010, p. 50).

O terceiro pilar, o sentido da vida, é explanado a partir dos principais fundamentos da Logoterapia, tais como a dimensão noética, os valores, o conceito de liberdade e responsabilidade, o destino biológico, psicológico e sociológico e as implicações da Logoterapia e da Religião.

A maneira pela qual a Logoterapia compreende o homem perpassa sobre a dimensão especificamente humana, denominada de *noológica/noética*, pela qual se entende que o homem não é um ser guiado, pelo contrário, ele é livre e responsável. Peter (1999) sublinha que a impulsividade e seus condicionamentos não afetam propriamente esta esfera. A doença, os impulsos, as necessidades se movem no plano meramente psicofísico, ao passo que a esfera da existência está acima da facticidade psicofísica.

Se a Psicanálise considera as dimensões somática e psíquica, alcançando a profundidade da esfera psicobiológica, que impulsiona e condiciona o homem, a Logoterapia, criticando essa forma de compreensão, julgando não ser possível reduzir o ser humano apenas a soma e psique, introduz o conceito da dimensão noética, como a profundidade do Eu espiritual, onde o homem se auto-decide.

O vocábulo *noético* deriva-se da palavra grega *nous* (espírito ou mente) e é nessa dimensão espiritual que se localiza a tomada de posição, em face das condições corporais e de existência psíquica, além das decisões pessoais de vontade, intencionalidade, interesse prático e artístico, criatividade, senso ético e a compreensão do valor. (LUKAS, 1989).

A dimensão noológica é compreendida como a especificidade do ser humano, pois não é compartilhada com os outros entes, sendo considerada a dimensão dos

fenômenos especificamente humanos (FRANKL; LAPIDE, 2005). Desse modo, segundo Lukas (1989), essa dimensão espiritual ou noética localiza as posturas do ser humano perante sua condição psicofísica.

Aquino (2013) afirma que o ser humano é uma unidade na multiplicidade e a dimensão noética (noológica) seria o núcleo integrador do ser humano. A ontologia dimensional de Viktor Frankl admite o homem como um ser tridimensional, isto é, sua totalidade é representada pela dimensão somática, psíquica e espiritual. A dimensão somática refere-se aos fenômenos corporais do homem, abrange toda a estrutura fisiológica vital. A dimensão psíquica consiste nas disposições, aspirações, sensações, impulsos, desejos, comportamentos adquiridos, costumes sociais do homem. E na dimensão espiritual ou noética localiza-se a tomada de posição livre frente às condições corporais e psíquicas da existência humana.

Segundo Lukas (1989), o mérito da Logoterapia foi ter integrado a terceira dimensão do homem na psicoterapia, uma vez que, antes de Viktor Frankl, tinha sido literalmente uma psicologia “sem espírito”. Tendo em conta a visão de homem da Logoterapia, pergunta-se: qual a relação entre essa teoria fenomenológica-existencial e a Psicologia da Religião? Inicialmente, para responder esse questionamento, necessita-se contextualizar a Logoterapia como uma abordagem científica da Psicologia da Religião.

A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

Segundo Hock (2010) a Psicologia da Religião dedica-se à relação entre o indivíduo e a religião, partindo da constatação de que a religião tem seu lugar na experiência individual dos seres humanos. Vale destacar que devido à grande experiência com métodos quantitativos e qualitativos, a psicologia empírica da religião tem ganhado, recentemente, uma crescente importância para a pesquisa da religião (HOCK, 2010).

A Psicologia da Religião reconhece que a religiosidade é idiosincrática e a religião é polissêmica em cada uma de suas fontes e manifestações. Um exemplo desse reconhecimento está relacionado ao psicólogo James (1995), o qual aponta que a Psicologia da Religião precisa pressupor que os fenômenos psicorreligiosos são de enorme variedade e, por isso, essa área precisa abordar a religião sem equívocos e reduções injustificadas. Desse modo, faz-se necessário utilizar de um rigor metodológico e teórico, a fim de abarcar os processos objetivos e subjetivos da experiência humana.

O objetivo concreto da psicologia da religião é inventariar os comportamentos religiosos, explorar as diferenças significativas, compreender as relações com outros fenômenos humanos, conhecer as estruturas internas das experiências e dos comportamentos religiosos, discernir entre a atitude religiosa aparente e autêntica e formular hipóteses compreensivas da dimensão religiosa humana (ÁVILA, 2003, p. 12).

Segundo Valle (2005), cabe ao psicólogo da religião sondar as motivações, os sentimentos, os desejos, as compreensões e as atitudes expressos nos comportamentos religiosos, uma vez que ele estuda como e por que o homem se religa ao sagrado, como sua realidade espiritual se representa e se expressa nos limites de um determinado espaço e no tempo, pois seu objetivo é compreender dinamicamente a experiência e o comportamento religioso da pessoa que influencia de modo único o seu desenvolvimento e a sua vida.

A psicologia da religião para chegar a uma compreensão mais abrangente de seu objeto, deve, na medida do possível, aproximar-se dele por meio de confrontações e modelos teóricos trans e multidisciplinares, sem renunciar a seu próprio prisma de análise e metodologia. Essa é a via pela qual ela poderá dar sua contribuição à compreensão dos comportamentos religiosos enquanto processos capazes de, primeiro, propiciar (ou não) a integração de cada indivíduo que experimenta em primeira pessoa o religioso e, segundo, situar essa integração no conjunto das contextuações psicossociais e psicossociológicas que constituem a referência *sine qua non* para uma pessoa elaborar sua visão (religiosa ou não) de mundo e de seu projeto pessoal (religioso ou não) de vida (VALLE, 2007, p. 130).

Para o autor supracitado, a religião, do ponto de vista da psicologia, deve ser entendida como uma “atitude”, ou seja, como uma maneira de ser diante de alguém ou algo. Ele afirma que a atitude religiosa se expressa por meio de palavras, gestos e símbolos de natureza religiosa, elaborados no seio de cada cultura e expressos na sua linguagem e em seus conceitos.

Valle (2007) ressalta que houve um evidente aumento de interesse pela psicologia da religião em todo o mundo, coincidentemente com a nova sedução que o sagrado exerce no contexto da modernidade em crise. E as temáticas mais pesquisadas são: as motivações e os processos liminares e conscientes envolvidos na atitude e no comportamento religioso; seu desenvolvimento como processos de amadurecimento pessoal e grupal; a dinâmica da fé (crença e descrença); o peso da culpabilidade e do perdão; os rituais e os mitos; estudos comparativos de tipo etnocultural.

Frankl (2009), por sua vez, em uma perspectiva clínica, interessa-se pelo fenômeno religioso do ponto de vista de uma religiosidade inconsciente, mas apenas enquanto objeto de estudo. Dessa forma, por meio de sua análise existencial dos sonhos, percebe tanto um *logos* inconsciente (tomada de decisões e responsabilidades

em uma instância pré-reflexiva), quanto uma religiosidade profunda e inacessível à consciência (*bewusstsein*).

Para tanto, argumenta o autor em tela que aquilo que é mais sagrado para o ser humano, como o amor e a religião, é temível de ser observado por outrem ou profanado, logo tende a ser protegido com pudor e, por esse mesmo motivo, se oculta à própria consciência. Deste modo, conclui que a relação do ser humano com seu Deus pode ser inconsciente, reprimida ou oculta. Para tanto, fundamenta esse argumento citando uma fala de um dos seus pacientes: “Os homens são declaradamente ligados à natureza e a Deus, embora não saibam disso” (FRANKL, 2009, p. 54).

Por conseguinte, em última instância, o problema do homem neurótico seria uma deficiência na relação com a transcendência. Em geral a religiosidade estaria sendo considerada como sentimentos ingênuos e sem sentido para o homem moderno e que, por esse motivo, estaria sendo reprimida (FRANKL, 2009).

Distinguindo o papel da psicoterapia e da religião, Frankl chega à seguinte conclusão: enquanto a primeira tem a finalidade de “curar as almas”, a segunda tem por dever “salvar as almas”, não obstante, a religião pode levar, apenas por efeito, a um alívio psíquico; enquanto que a psicoterapia, da mesma forma, poderá descobrir uma religiosidade oculta quando “[...] o paciente reencontra uma fé original, inconsciente e reprimida.” (FRANKL, 2009, p. 59).

Embora tenha delimitado a fronteira entre teologia e psicoterapia, o referido autor observa que há um recurso interior no paciente que necessita ser utilizado em prol do seu próprio bem estar psicológico, assim recomenda que: “[...] quando o paciente está sobre o chão firme da fé religiosa, não se pode objetar ao uso do efeito terapêutico das suas convicções religiosas.” (FRANKL, 2008, p. 142).

De forma geral, o psicólogo da religião estuda mais os efeitos da religiosidade e da espiritualidade no homem religioso do que a própria religião como um objeto. Dessa forma, torna-se necessário clarificar as diferenças conceituais entre esses termos e pontuar qual o posicionamento da Logoterapia, o que será abordado na sequência.

RELIGIÃO

Segundo Valle (2005), “religião” e “religiosidade” são dois conceitos antigos em Psicologia da Religião. Ao contrário de “espiritualidade”, termo de uso recente na psicologia científica. Segue-se uma explanação de cada um desses termos, as relações e divergências entre os mesmos.

Koenig (2012) define religião como um sistema de crenças e práticas observado por uma comunidade, apoiado por rituais que reconhecem, idolatram, comunicam-se com ou aproximam-se do Sagrado, do Divino, de Deus (em culturas ocidentais) ou da Verdade Absoluta, da Realidade ou do Nirvana (em culturas orientais). Ele ainda complementa a sua definição afirmando que a religião normalmente se baseia em um conjunto de escrituras ou ensinamentos que descrevem o significado e o propósito do mundo, as responsabilidades dos indivíduos uns com os outros e a natureza da vida após a morte. “A religião costuma oferecer um código moral de conduta que é aceito por todos os membros da comunidade que tentam aderir a esse código” (KOENIG, 2012, p. 11).

Valle (2005) afirma que as religiões são uma realidade culturalmente construída ante a qual os seres dotados de consciência reagem, mas nelas entra em jogo com todos e cada um dos componentes constitutivos de seu ser (o biológico, afetivo, cognitivo, e o interpessoal) e é dessa síntese que emerge o *homo religiosus*, “cuja experiência é sempre uma experiência “espiritual” única que o põe ante o Absoluto, seja qual for a definição que se dê” (VALLE, 2005, p. 92).

A religião, na opinião de um Max Weber, é algo apenas funcional, um construto sociológico que se insere em uma busca socialmente realizada de sentido e de pertença. Pela perspectiva da psicologia não se pode parar aí, embora concedendo a validade de aproximações como a weberiana. Não se trata de uma busca ou construção qualquer, pois é por seu intermédio que o mundo adquire um significado último para alguém que simultaneamente é consciente de sua finitude e de sua pertença a algo maior, a Alguém. Esse sentido comunal de pertença se radica em uma experiência partilhada de fé. (VALLE, 2005, p. 95).

Otto (2007) refere-se à análise da experiência religiosa, voltando-se para a dimensão irracional. O que interessa para ele é o aspecto não-racional da religião (aspecto não compreensivo). Ele conceitua o termo “numinoso”, referindo-se ao sagrado. Afirma que o homem natural não compreende nada do sagrado, do numinoso e da religião. Somente os que viveram uma experiência religiosa é que podem entender, mas não expressar o que sentiram e viveram em relação ao sagrado.

Vale ressaltar que o não-racional na religião não diminui a credibilidade da mesma e nem o racional destrói o não-racional para criar credibilidade. Não há apropriação de um pelo outro, há adequação de um ao outro, pois, segundo Otto (2007), a religião nunca deixará de ser não racional e racional.

Eliade (2010) em “O Sagrado e o Profano”, demonstrou que é em torno da consciência da manifestação do sagrado que se organiza o comportamento do *homo religiosus*. Este crê em uma realidade absoluta, o sagrado, e, desse modo, assume no mundo uma forma de existência específica. Além do mais, pode-se afirmar, segundo o mesmo autor, que a história das religiões, desde as mais primitivas às mais elaboradas, é constituída por um número considerável de hierofanias, isto é, pelas manifestações das realidades sagradas.

Eliade (2010) faz a distinção entre o espaço sagrado e o profano. O primeiro representa um ponto fixo, possibilitando a orientação na homogeneidade caótica, a fundação do mundo, o viver real. Enquanto que no espaço profano “já não há mais Mundo, há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa.” (ELIADE, 2010, p. 27).

A irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um centro no caos, produz também uma rotura de nível, ou seja, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (terra e céu) e possibilita a passagem de um modo de ser a outro.

No livro *História Natural da Religião*, publicado em 1757, Hume (2005) menciona duas explicações distintas sobre a origem da religião. A primeira é que as pessoas são levadas à crença religiosa pela contemplação racional do universo e a segunda é a tese de que a religião tem por base fatores psicológicos completamente independentes de um fundamento racional. O autor defende essa segunda explicação ao argumentar que todas as religiões populares se iniciam não de uma tentativa de entendimento racional do universo, mas de paixões humanas mais primitivas e básicas, de instintos naturais como o medo e a esperança.

Na perspectiva desse último autor, a religião seria um epifenômeno, ou seja, um subproduto, originada de sentimentos e pensamentos primitivos. Não obstante, para Frankl (2009) a religiosidade autêntica seria sempre um fenômeno primário, originária do núcleo espiritual ou da dimensão noológica.

Ao contrário de Hume (2005), pode-se compreender, segundo a Logoterapia, que a religião deriva-se de uma busca de sentido, posto que “a história das religiões e dos mitos atesta o questionamento contínuo do homem pelo sentido” (BATHYANY, 2013, p.44). Nessa perspectiva, a religião seria uma busca humana do sentido último da vida e também uma solução plausível para a busca do sentido do universo.

De forma geral, o termo religião diz respeito aos aspectos institucionais, simbólicos, ritualísticos e mitológicos. Já a relação entre o *homo religiosus* e o sagrado diz respeito a uma dimensão mais subjetiva que pode ser denominada de religiosidade.

A RELIGIOSIDADE

A religiosidade pode ser compreendida como forma de uma resposta aprendida na convivência socializada, por meio de múltiplas mediações, sejam estas costumes, valores, normas, crenças, papéis, rituais, mitos, símbolos percebidos individualmente, mas em relações sociais.

A religiosidade, portanto, não pode ser reduzida apenas a uma ideia ou sistema de crenças e práticas adotado por alguém. Menos ainda é resultante de pulsões biológicas ou processos neuropsíquicos com vida própria, embora tais elementos sejam dela indissociáveis e possam nela estar presentes e atuantes (VALLE, 2007, p. 131).

Para este mesmo autor, a religiosidade é relacional, uma vez que se comporta sempre em um encontro com o outro (o Outro), independente do entendimento que dele tenha a pessoa ou o grupo religioso no qual ela é socializada.

Valle (2007) afirma a importância do conceito de “atitude” para o entendimento psicológico do que seja a religiosidade. Ele traz três elementos distintos da atitude que são estudados pela psicologia social, quais sejam: a conduta social (maneira de ser), a relação intencional com um dado objeto e uma vivência pessoal (comportamento).

Aquino (2005) propõe uma abordagem psicométrica da religiosidade, tendo em conta os componentes da atitude (o afetivo, o cognitivo, o comportamental e a corporeidade); resultando na hipótese de que a atitude religiosa apresentaria quatro domínios (DINIZ; AQUINO, 2009):

1) *Conhecimento religioso* – Este domínio corresponde à procura do conhecimento sobre Deus mediante a leitura das Sagradas Escrituras e de livros que tratam de religiosidade. Refere-se, também, à busca de conhecer as doutrinas ou preceitos religiosos, à participação em reuniões que discutem religião e em conversas em que há troca de experiências sobre a própria religiosidade.

2) *Comportamento religioso* – Este refere-se à procura e seguimento de valores e normas religiosas, da influência da religiosidade nas decisões de uma pessoa, questionado-se se ela age de acordo com o que a religião prescreve como o mais correto. Refere-se, também, à participação e frequência nas celebrações e orações coletivas e, ainda, à relação de comunicação com Deus em orações pessoais.

3) *Sentimento religioso* – O terceiro domínio diz respeito às emoções e sentimentos provocados por músicas religiosas ou pela entrada numa igreja e pela união de alguém a um Ser superior.

4) *Corporeidade religiosa* – Esta modalidade representa a expressão corporal feita para se demonstrar a religiosidade, como levantar os braços para louvar a Deus, ajoelhar-se para rezar, bater palmas nos momentos de cânticos e movimentar-se com o corpo, como uma maneira de expressar a união com um ser transcendente.

Um estudo realizado por Aquino *et al.* (2009) constatou que pessoas que pontuaram de forma mais elevada em uma escala de atitude religiosa também obtiveram maiores índices de sensação de sentido na vida. Assim, o homem religioso pode encontrar mais facilmente um sentido em comparação com aqueles que não apresentam uma crença religiosa.

Frankl (2011) compreende que a religiosidade é constituída essencialmente por valores universalizáveis, por essa característica poderia, em alguns momentos, levar a um aparente conflito entre os valores transmitidos pela religião e os valores contidos nas situações. Tal fenômeno pode ocorrer tendo em conta que os valores tradicionais e/ou religiosos se encontram em planos ontológicos distintos dos valores situacionais. Nessa perspectiva, os valores se encontram de forma hierárquica, cabendo ao indivíduo consultar a sua própria consciência (*Gewissen*) para identificar o que teria mais sentido em uma determinada situação. (FRANKL, 2008).

Para Frankl, a consciência não teria uma visão imanente, advogando uma compreensão transcendente ao afirmar que “a consciência é a voz da transcendência” (FRANKL, 2008,p.42). Assim o homem religioso interpretaria a sua existência, na sua condição de criatura, quando se compreende como servo de sua própria consciência; e como criador, na medida em que se constitui como senhor de sua própria vontade. Já o homem irreligioso concebe a consciência como última instância. (FRANKL, 2009).

O homem irreligioso se deteve antes do tempo no seu caminho em busca de sentido, já que não foi para além de sua consciência, não perguntou para além dela. É como se tivesse chegado a um pico imediatamente inferior ao mais alto. Por que não vai adiante? É por que não quer perder “o chão firme sob seus pés”, pois o verdadeiro pico não está visível para ele, está oculto na neblina, e nesta neblina, nesta incerteza, ele não se arrisca a penetrar (FRANKL, 2009, p. 43).

Anteriormente a diferença entre religiosidade e espiritualidade não era levada em conta, como se pode constatar nas indagações de Einstein (1981, p. 13): “Tem um sentido a minha vida? A vida de um homem tem sentido? Posso responder a tais

perguntas se tenho espírito religioso”. Entretanto, nos dias atuais, os teóricos tendem a fazer essa distinção, como o leitor poderá constatar no tópico seguinte.

A ESPIRITUALIDADE

Pargament (1999) afirma que a espiritualidade vem sendo definida em contraste com a religião da seguinte forma: a religião compreende o organizacional, o ritual e o ideológico. E a espiritualidade, por sua vez, compreende o pessoal, o afetivo, o experiencial. Enquanto a religião inibe a potencialidade humana, a espiritualidade é busca de sentido, de unidade, de conexão e de transcendência.

Rican (2003) corrobora ao afirmar que a espiritualidade conota algo espontâneo, informal, criativo e universal, significa autêntica experiência interior, liberdade de expressão individual, de busca e experimentação religiosa.

Valle (2005) defende que a espiritualidade é inerente ao ser humano enquanto tal, e é uma necessidade psicológica constitutiva de todo ser humano. Já Frankl (2009) afirma que a análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do ser humano, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente que, pelo visto, é imanente no ser humano, embora muitas vezes permaneça latente.

Enquanto que com a descoberta da espiritualidade inconsciente surgiu o eu (espiritual) por trás do id (inconsciente), com a descoberta da religiosidade inconsciente apareceu o tu transcendente por trás do eu imanente. Assim, se inicialmente o eu se revelou como “também inconsciente”, ou o inconsciente como sendo “também espiritual”, agora esse inconsciente espiritual mostrou ser “também transcendente” (FRANKL, 2009, p. 58).

Vale salientar que falar de um Deus inconsciente não significa, porém, que Deus em si mesmo seja inconsciente. Ao contrário, quer dizer que às vezes Deus permanece inconsciente para o homem, quando essa relação é inconsciente ou reprimida ou oculta para o próprio homem.

Segundo Paiva (2005), a espiritualidade é objeto da psicologia e pode-se falar de psicologia da espiritualidade, uma vez que se trata da busca de autonomia, construção pessoal da relação com a totalidade, respeito à singularidade do indivíduo, abertura e experimentação do novo, recusa da rigidez, do autoritarismo e da alienação, é, portanto, um bem desejável e condizente com o aprimoramento humano.

Koenig (2012) afirma que a definição de espiritualidade é baseada na busca inerente de cada pessoa do significado e do propósito definitivos da vida e que esse

significado pode ser encontrado na religião. Mas, muitas vezes, pode ser mais amplo do que isso, incluindo a relação com uma figura divina ou com a transcendência, relações com os outros, bem como a espiritualidade encontrada na natureza, na arte e no pensamento racional.

Como dito anteriormente, Frankl (2008) concebe a busca de sentido como um fenômeno originário da dimensão noológica. O sentido é pessoal e situacional, posto que o mesmo se modifica de momento para momento e de pessoa para pessoa. Assim, por meio de uma análise fenomenológica, constata que o ser humano comum encontra sentido por três vias: (1) valores vivenciais: vivenciando algo (contemplar a natureza ou a arte) ou alguém (ser amado ou um Deus pessoal), (2) valores criativos: criando algo ou modificando o mundo (trabalhos práticos, artísticos ou científicos) e (3) valores atitudinais: quando o ser humano se encontra em uma situação de sofrimento imutável, pode se posicionar e crescer espiritualmente. Tendo em conta as considerações supracitadas, o próximo tópico aborda os possíveis diálogos entre religiosidade e Logoterapia.

LOGOTERAPIA E RELIGIÃO: INTERLOCUÇÕES POSSÍVEIS

Como pode ser observado nas linhas acima, a Logoterapia lida com o sentido concreto de situações concretas, porém, a Análise Existencial de Frankl não trata apenas da vontade de sentido, mas aborda ainda uma vontade de sentido *último* (FRANKL, 2009), ou seja, o suprasentido. Ele pode ser entendido como um sentido que escapa de uma compreensão intelectual, uma vez que quanto mais amplo for, menos compreensível ele se torna. No entanto, Frankl (2009b) adverte que aquilo que é incompreensível não é necessariamente inacreditável. Ele aborda o suprasentido da seguinte maneira:

Diante da pergunta se tudo teria um sentido, mesmo encoberto, ou se o mundo seria desprovido de sentido, o conhecimento não nos dará a resposta, mas é a fé que deve decidi-lo [...] A fé não é uma maneira de pensar da qual se subtraiu a realidade, mas uma maneira de pensar à qual se acrescentou a existencialidade do pensador (FRANKL, 2009b, p. 116)

Frankl (2003a, p. 64) toma como analogia o exemplo de um macaco a que se tenha aplicado injeções dolorosas destinadas à obtenção de um soro: conseguiria o macaco porventura imaginar por que razão tem que sofrer? Limitado pelo seu mundo circundante, não está em condições de acompanhar as reflexões do homem que o submete às suas experiências, pois não lhe é acessível o mundo humano, o mundo do sentido e dos valores. Até lá não chega, não consegue atingir as suas dimensões. Com

esse exemplo, o autor inclui a possibilidade de um mundo inacessível ao ser humano e cujo supra-Ser, talvez, seja o único capaz de dar sentido aos sofrimentos.

Frankl (2009) afirma que um homem religioso apoiado na fé torna a passagem pelo sofrimento mais suportável pela atribuição de um sentido transcendente, de uma causa para tal sofrimento, ainda que desconhecida. Havendo assim para o homem religioso uma crença na existência de uma “Providência”. Assim, na perspectiva do indivíduo, o suprasentido se desvela como uma crença incondicional de que todos os momentos da vida possuem um sentido, inclusive no próprio sofrimento.

Frankl concebe a fé como uma categoria da não-racionalidade humana:

É exatamente nisto, e somente nisto que consiste o único ponto que somos obrigados a por assim dizer sem discussão: a não-racionalidade (que implica uma exclusão da razão ou uma contradição com a mesma), a impossibilidade de captar de modo totalmente racional ou intelectual aquele âmbito próprio do suprasentido, seja qual for o nome que cada um lhe atribua (FRANKL, 2003b, p. 62).

Portanto, quando se pensa na finalidade do mundo, como um todo, se refere ao suprasentido, o sentido do todo que não é apreensível. Tudo gira em torno de indagações pelo sentido desse todo, no entanto, é possível fazer as perguntas pelo sentido de um acontecer parcial e não pelo fim do acontecer universal. Nesse contexto, é evidente que a fé num suprasentido tem uma potência terapêutica, uma vez que esta fé é um aspecto saudável da dimensão especificamente humana.

Frankl (2008), com base em suas experiências, descobriu que, em virtude da vontade de sentido último, o homem não só tende a buscar um sentido e concretizá-lo, como também a encontrar outras existências sob a forma de um Tu transcendente ou um Deus pessoal. Em suas vivências no campo de concentração nazista, Frankl pôde observar que o sentimento religioso da maioria dos prisioneiros ali existentes era expresso por meio de preces e cultos improvisados, onde os mesmos, após um dia exaustivo de trabalho, se reuniam muitas vezes em um barracão ou em um vagão de gado escuro e abandonado (FRANKL, 2008).

Por meio dos solilóquios, os prisioneiros se questionavam acerca do sentido do sofrimento e da morte e da vida em sua totalidade. Muitos atribuíam esses diálogos a uma característica profundamente religiosa. Destarte, o homem religioso é aquele que experimenta a vivência de alguém que lhe fala, sendo Deus um interlocutor (FRANKL, 2009).

Nesse sentido, Frankl considera que o homem religioso é aquele capaz de assumir a sua vida como uma missão a ser cumprida (FRANKL, 2008). No livro

Búsqueda de Dios y Sentido de la Vida, Lapide mostra, através do diálogo com Frankl, sua percepção frente à Logoterapia afirmando que a mesma não é nenhuma doutrina, nenhum dogma, mas um método. Considera a teologia como uma dimensão ontológica mais elevada que transcende a antropologia e a psicoterapia. É interessante ressaltar que a psicoterapia e a religião se situam em níveis distintos, mas que todas as dimensões apresentam uma relação inclusiva (FRANKL; LAPIDE, 2005).

Não se pode negar que há uma relação entre a Logoterapia e a Teologia, uma vez que os logoterapeutas não desconsideram a dimensão espiritual (noética) do homem (FRANKL, 1978). Sendo assim, Frankl afirma que Deus é o monólogo mais íntimo do homem. E ainda complementa, citando uma inevitável visão antropomórfica que o ser humano constrói d'Ele (FRANKL; LAPIDE, 2005).

Por isso, Frankl compreende que é muito complexo definir Deus, pois a única forma de se relacionar com Ele é falando e não descrevendo. Assim, até os ateus também necessitam dessa conversa, entretanto eles afirmam estarem dialogando com sua consciência ou consigo mesmo. Esse aprofundamento pessoal do homem com Deus é o que Frankl denomina de religiosidade inconsciente, pois muitas vezes é oculto.

Para Lapide, Deus é invisível e incompreendido logicamente, assim como a existência do amor, da esperança, do valor e da nobreza da alma. Assim, o amor tem origem divina e amar significa imitar a Deus, entretanto, mesmo sendo o homem distinto de Deus, é portador de sua imagem e semelhança. Segundo Frankl, não se pode ordenar o amor, o homem deve se mostrar digno dele para que possa ser amado. Da mesma forma a fé, não se pode forçá-la, pois se o homem for orientado intencionalmente perde o sentido (FRANKL; LAPIDE, 2005).

Destarte, Lapide vê o sentido como uma direção ou um rumo que o homem segue para alcançar um objetivo, e Frankl completa afirmando que a busca do sentido é voluntária e que o homem dá respostas a essa busca quando se responsabiliza por sua vida. (FRANKL; LAPIDE, 2005).

Tanto Lapide quanto Frankl afirmam que a fé e a ciência se necessitam mutuamente, isso porque uma fé incapaz de se confrontar com a ciência corre o perigo de se transformar em “superstição”. No entanto, o princípio e o fim, a origem e a consumação de todas as coisas são competências exclusivas da religião. Isso porque é através da divergência que se é possível uma visão mais ampla. Apesar de terem segmentos distintos, tanto a religião quanto a ciência buscam o bem estar do homem (FRANKL; LAPIDE, 2005).

O primeiro critério para determinar nitidamente as relações entre a Logoterapia e a religião consiste, segundo Frankl, em reconhecer a linha de demarcação (*bordeline*) existente entre uma e outra (PETER, 1999, p. 83). Vale salientar que a atenção e o particular interesse da Logoterapia pela religião não desvia a ciência de seu âmbito específico, pelo contrário, a psicoterapia não tem como meta um objetivo religioso, mesmo quando pode proporcionar particular disponibilidade de ânimo para realizar de maneira mais profunda e madura determinada experiência religiosa.

As tarefas e funções de ambas são divergentes, visto que a religião não busca intencionalmente a saúde psíquica, mas, como efeito, pode provocar uma sensação de certa segurança que possivelmente se revela saudável para a psique humana.

Para Frankl (2009), a religiosidade só é genuína quando existencial, ou seja, quando a pessoa não é impelida para ela, mas se decide por ela. Ademais, ela deve brotar espontaneamente. O “religioso” representa um fenômeno exclusivamente antropológico e é por esse motivo que o fenômeno religioso se apresenta como fenômeno humano, e, por esta causa, o campo religioso pode tornar-se acessível à esfera psicoterapêutica, já que, para esta, a finalidade é o ser humano em sua totalidade.

A consideração que a Logoterapia faz do inconsciente espiritual/noético é compreendida como a sede dos fenômenos originários da moral, do amor e da inspiração estética. Peter (1999) corrobora com essa forma de entendimento ao afirmar que:

No âmbito do inconsciente espiritual, entendido como profundidade emocional, intuitiva, de caráter absolutamente pessoal, verdadeiro fundamento do Eu-espiritual, se descobrem as raízes últimas do amor autêntico, da verdadeira responsabilidade e do genuíno sentimento artístico (PETER, 1999, p. 90).

Significa dizer que as autênticas decisões existenciais não se apoiam definitivamente em algo impessoal, mas provém daquilo que constitui a parte mais humana do homem, o Eu-espiritual. Frankl concebe que o cerne da existência humana consiste na sua disposição à autotranscendência, a qual significa a capacidade do homem de sair de si mesmo e voltar-se para algo ou alguém que está além de si próprio.

[...] um trabalho de cura religiosa da alma, que perdesse de vista os fundamentos biopsicológicos da condição humana, fracassaria logo; e uma interpretação psicoterapêutica que procurasse excluir o espiritual do ser humano também não atingiria seus objetivos e passaria ao lado do ser humano, sem tocá-lo na sua essência (LUKAS, 1989, p. 224).

Xausa (2003) faz uma consideração da Logoterapia relacionando à religião, ao compreender as duas dimensões, além de fazer ver a importância que há em considerar uma e outra, mas o quão é imprescindível saber que há particulares e importantes divergências entre o fazer psicoterapia e o fazer “religioso”.

Os critérios de diferenciação, autonomia, neutralidade e abertura conduzem as relações entre Logoterapia e religião. É imprescindível frisar que a Logoterapia não tem motivos para se transformar numa terapia confessional. A estreita relação que há entre uma e outra dimensão é o fato da primeira considerar o aspecto religioso da pessoa, e o “religioso” como parte integrante do fenômeno da existência, e, por isso, não pode deixar de ser apreciado, já que a sua finalidade é a compreensão do homem em sua totalidade.

A Logoterapia trata, portanto, de superar a “psicologia sem espírito”, de deixar de lado as estreitezas racionalistas da imagem do homem na psicologia, de revalorizar o homem como personalidade ético-espiritual e permitir a livre ação da “força desafiadora do espírito” (XAUSA, 2003).

Frankl (2009) concede importância à religião, ao falar de uma religiosidade inconsciente e que muitas vezes está reprimida e, por isso, inconsciente. No entanto, a Logoterapia não pode ser confundida nem adentrar no campo da religião pelo fato de considerar o homem em sua totalidade, o que inclui o fenômeno antropológico religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desse artigo foi o de clarificar e integrar a visão da religiosidade e espiritualidade da Logoterapia no contexto da Psicologia da Religião. Concebe-se que o mesmo foi logrado, tendo em vista as articulações entre a visão de Viktor Frankl e a história do campo das Ciências da Religião e da Psicologia da Religião conforme foi exposto acima.

A partir da compreensão da dimensão noológica, especificamente humana, que expressa a liberdade e responsabilidade humana, é possível considerar o homem como aquele que decide, como o “eu espiritual” frente às condições orgânicas, psíquicas e sociais da existência humana. Essa liberdade também está relacionada com a sua cosmovisão religiosa, na medida em que o ser humano também possui a liberdade de escolher se deseja ser responsável perante o seu Deus ou perante a sua consciência.

Frankl realiza uma análise existencial levando em conta aspectos como a transcendência da consciência, desvelando uma dimensão de abertura e diálogo com o suprasentido. Assim, tendo em vista as considerações acerca do diálogo entre religião

e psicologia, pode-se considerar que a Logoterapia apresenta uma visão fenomenológica e compreensivista da espiritualidade, descrevendo a vivência do *homo religiosus* perante o seu Deus. Ademais, concebe-se também que a abordagem em tela se integra perfeitamente no campo da Psicologia da Religião, estabelecendo limites claros entre a teologia e a psicoterapia, sem perder de vista as possibilidades de interlocuções.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Thiago Antônio Avellar de et al. Atitude religiosa e sentido da vida: um estudo correlacional. **Psicologia ciência e Profissão**, Brasília, v. 29, n. 2, pp. 228-243, 2009.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar. Atitude religiosa e crenças dos alunos de psicologia. **Revista do Unipê**. João Pessoa, nº 9, 2005. p. 56 – 63, 2005.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar. **Logoterapia e análise existencial**: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl. São Paulo: Paulus, 2013.

ÁVILA, Antonio. **La psicología de la religión**. Estella, Verbo Divino, 2003.

BATHYANY, Alexander. A busca de Deus e questionamento sobre o sentido: Sobre esse livro. Em: Viktor FRANKL; Pinchas LAPIDE. **A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido**(pp. 37-52). São Paulo: Vozes, 2013

DINIZ, Ana Carolina; AQUINO, Thiago Antonio Avellar. A relação da religiosidade com as visões de morte. **Revista Religare**, v. 6, n. 2, pp. 101-113, 2009.

EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FRANKL, Viktor Emil. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e sentido da vida**: fundamentos da logoterapia e análise existencial. São Paulo: Quadrante, 2003a.

FRANKL, Viktor Emil. **Sede de sentido**. São Paulo: Quadrante, 2003b.

FRANKL, Viktor Emil. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANKL, Viktor Emil. **A presença ignorada de Deus**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2009.

- FRANKL, Viktor Emil. **A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia.** São Paulo: Paulus, 2011.
- FRANKL, Viktor Emil; LAPIDE, Pinchas. **Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo.** Editorial Herder, Barcelona, 2005.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião.** São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HUME, David. **História natural da religião.** São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana.** São Paulo: Cultrix, 1995.
- KOENIG, Harold. G. **Medicina, Religião e Saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade.** Porto Alegre: LP&M, 2012.
- LUKAS, Elizabeth. **Logoterapia: a força desafiadora do espírito.** São Paulo: Edições Loyola, 1989.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado.** Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- PAIVA, Geraldo José. Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In: AMATUZZI, M. (Org.). **Psicologia e Espiritualidade.** São Paulo, Paulus, 2005.
- PARGAMENT, Kenneth Ira. The psychology of religion and spirituality? Yes and No. **International Journal for the Psychology of Religion**, 1999.
- PETER, R. **Viktor Frankl: a antropologia como terapia.** São Paulo: Paulus, 1999.
- PETER, Ricardo. **Viktor Frankl: a antropologia como terapia.** São Paulo: Paulus, 1999.
- RICAN, Puerto. Spirituality – A story of a concept. **International Psychology of Religion Conference.** Glasgow, Escócia, 2003.
- VALLE, Espíndula. Religião e Espiritualidade: um olhar psicológico. In: AMATUZZI, M. (Org.). **Psicologia e Espiritualidade.** São Paulo, Paulus, 2005.
- VALLE, Espíndula. A psicologia da religião. In: USARSKI, F. (Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião.** São Paulo: Paulinas, 2007.
- XAUSA, Izar Aparecida Morais. **O sentido dos sonhos na psicoterapia em Viktor Frankl.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

*Recebido em 13/10/2014
Aprovado em 23/11/2014*